



Das Recht zu Athmen

Existenzberechtigung und Anerkennung bei Dostojewskij und Hegel

Holm, Isak Winkel

Published in:

Internationales Archiv fuer Sozialgeschichte der Deutschen Literatur

Publication date:

2012

Citation for published version (APA):

Holm, I. W. (2012). Das Recht zu Athmen: Existenzberechtigung und Anerkennung bei Dostojewskij und Hegel. *Internationales Archiv fuer Sozialgeschichte der Deutschen Literatur*, 37(2), 344-359.

Schwerpunkt: Literatur und Anerkennung

Isak Winkel Holm

Das Recht zu Atmen

Existenzberechtigung und Anerkennung bei Dostojewskij und Hegel

Abstract: In Dostoevsky, the question of justice is not only posed as a legal or moral question but also, on a more fundamental level, as a question of a human being's right to live, its *raison d'être*. This article will interpret the central notion of justice in Dostoevsky in the conceptual framework of the theory of recognition as it is put forward in Hegel's early Jenaer Realphilosophie.

Isak Winkel Holm: Universität Kopenhagen, Institut für Kunst- und Kulturwissenschaft, Karen Blixensvej 1, DK-2300 København S, E-Mail: isak@hum.ku.dk

Als Rodion Raskolnikow in *Schuld und Sühne* am Tag nach dem grausamen Mord an der Pfandleiherin und ihrer Schwester in seiner kleinen Kammer aufwacht, bekommt er eine Vorladung zur Polizei zugestellt. Wie im Fieberrauch schleppt er sich zum lokalen Polizeirevier, in dem sich eine für Dostojewskij charakteristische Szene abspielt: ein Feuerwerk von Kränkungen, bei dem die eine Person nach der anderen vor lauter verletztem Stolz zu explodieren scheint. Zuerst nimmt ein Offizier, der „bei jedem Schritt herausfordernd und irgendwie eigenartig die Schultern bewegte“, daran Anstoß, dass „Raskolnikow ihn unvorsichtigerweise allzu lange anstarrte“;¹ danach fühlt sich Raskolnikow wegen der fehlenden Höflichkeit des Offiziers gegenüber den Anwesenden gekränkt. Und schließlich beginnt der Offizier damit, eine üppige, deutschsprechende und heftig parfümierte Bordellmutter auszuschimpfen, deren „hellblaues Kleid mit der weißen Spitzengarnitur“ sich wie ein „Luftballon rings um den Stuhl“ aufblähte und dabei „beinahe das halbe Zimmer“ einnahm (ebd.).

Die Szene in dem schmuddeligen Polizeibüro könnte unmittelbar wie ein Intermezzo wirken, wie eine kurze Ruhepause zwischen Raskolnikows graus-

1 Fjodor Dostojewskij: *Schuld und Sühne*, Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler 1996, S. 126. Die folgenden Seitenangaben im Fließtext beziehen sich auf diese Ausgabe.

anem Mord und dem danach einsetzenden, zermürbenden Prozess der Einsicht. Schnell wird zudem klar, dass die Vorladung nichts mit dem Mord zu tun hat, sondern durch das wesentlich weniger bedeutungsschwere Vergehen einer Geldforderung motiviert ist. Tatsächlich ist die Szene jedoch keineswegs später hinzugeführt worden, es handelt sich vielmehr um eine der frühesten Skizzen zum Roman. Darin lässt Dostojewskij seine Hauptperson über ihre eigene Existenzberechtigung reflektieren: „Mein Gott, bildete ich mir ein, ich hätte das Recht, frei zu atmen?“² Und auch die fertige Romanszene kreist um diese Frage. Als Raskolnikow auf dem Polizeirevier ankommt, wird er zunächst von einem Schreiber mit der Frage empfangen: „Was willst du? „ehe eben diese Frage wenig später von dem wütenden Offizier wiederholt wird: „Was willst du?“ fragte er, offenbar erstaunt darüber, daß ein so zerlumpter Kerl gar nicht daran dachte, sich vor seinem blitzenden Blick in nichts aufzulösen“ (S. 127). Der zweifache Mörder wird also nicht mit einer Frage über seine *Schuld* konfrontiert, sondern mit einer Frage über sein *Sein*, und mit seiner Vorladung in den Händen beginnt er stotternd, seine Anwesenheit zu legitimieren: „Ich bin ... vorgeladen ...“ antwortete Raskolnikow.“

Das Wort „Existenzberechtigung“ stammt von dem französischen Ausdruck *raison d'être* ab, der nicht von der Frage handelt, ob jemand in einem juristischen oder moralischen Sinn Recht hat, sondern davon, ob jemand einen festen Grund unter den Füßen hat. Existenzberechtigt zu sein, heißt also nicht, das Recht zu haben, etwas zu *tun*, sondern das Recht zu haben, überhaupt anwesend zu *sein*. Die deutschsprachige Bordellmutter kann beispielsweise keine überzeugenden Gründe für ihre voluminöse Existenz in dem engen Raum geben: „Ihr war es jedoch sichtlich peinlich, daß sie soviel Platz beanspruchte und so stark nach Parfüm roch; sie lächelte feige und zugleich frech, auf jeden Fall aber in deutlicher Unruhe.“

Die Frage nach dem Recht, überhaupt existieren und frei atmen zu dürfen, ist für den ganzen Roman zentral. Der Hintergrund deutet sich schon in dem wissenschaftlichen Artikel an, den der ehemalige Jurastudent Raskolnikow ein paar Monate vor dem Mord an die Pfandleiherin und ihre Schwester geschrieben hat und der wie eine der Tat vorausgehende Begründung des Mordes anmutet. In „Über das Verbrechen“ teilt Raskolnikow die Menschheit bekanntlich in gewöhnliche und außergewöhnliche Menschen ein: auf der einen Seite befinden sich die gesetzestreuen Untertanen, auf der anderen Seite souveräne Gesetzgeber und Führer der Menschheit wie Lykurg, Solon, Mohammed und Napoleon. Raskolni-

2 Zitiert nach Joseph Frank: Dostoevsky: The Miraculous Years 1865–1871, Princeton: Princeton University Press 1996, S. 82.

kows These lautet nun, dass die ungewöhnlichen Menschen über das moralische Recht verfügen, andere Menschen umzubringen, wenn es für die Weiterentwicklung und Neuschaffung der Welt notwendig ist. Wie Raskolnikow im Laufe des ersten Gesprächs mit dem Untersuchungsrichter Porfirij Petrowitsch, in dem dieser Artikel thematisiert wird, erklärt, handelt es sich dabei nicht einfach um eine politische Theorie, wie sie uns beispielsweise später in Carl Schmitts Theorie von der extra-rechtlichen Dezision des Souveräns begegnet, sondern auch um eine psychologische Theorie von der Existenzberechtigung des einzelnen Menschen:

Die erste Kategorie ist immer Herr der Gegenwart, die zweite Herr der Zukunft. Die ersten erhalten die Welt und vermehren die Menschheit; die zweiten bewegen die Welt und führen sie zum Ziel. Die einen so gut wie die anderen haben das gleiche Recht zu existieren. Mit einem Wort, ich spreche in meinem Artikel beiden dasselbe Daseinsrecht zu [...]. (S. 332)

Kurz nachdem Raskolnikow den Artikel geschrieben hat, wird er zufällig Zeuge davon, wie Gäste in einer Kneipe ähnliche Gedanken über die Frage nach dem Daseinsrecht der Pfandleiherin äußern:

was meinst du: wird dieses eine winzige Verbrechen [d.i.: der Mord an der Pfandleiherin] nicht durch die Tausende von guten Werken aufgewogen werden? [...] Und wieviel ist denn, alles in allem genommen, das Leben dieser schwindsüchtigen, dummen, bösen alten Frau wert? Nicht mehr als das Leben einer Laus, einer Küchenschabe, und nicht einmal das: denn das alte Weib ist schädlich. (S. 87)

Die Waage, das Abwiegen, gehört traditionell zu den Attributen der Gerechtigkeit, in diesem Fall wird jedoch nicht das Verhältnis zwischen Schuld und Sühne auf den Schalen der Waage abgewogen, sondern das Verhältnis zwischen der Existenz des einzelnen Menschen und dessen Berechtigung. In der entscheidenden Szene des Romans, in der Raskolnikow seine Taten gegenüber der Prostituierten Sonja einräumt, führt er eben diese Frage der Existenzberechtigung an, um zu erklären, weshalb er den Mord hat begehen müssen:

ich mußte etwas anderes wissen, etwas anderes trieb mich ... ich mußte wissen, und zwar so rasch wie möglich, ob ich eine Laus bin wie alle anderen oder ein Mensch; ich mußte wissen, ob ich jene Grenze überschreiten kann oder nicht, ob ich es wagen würde, mich zu bücken und die Macht zu packen; ob ich eine zitternde Kreatur bin oder ob ich *das Recht* habe ... (S. 536)

Das Recht frei zu atmen

In den *Aufzeichnungen aus dem Untergrund*, die Dostojewskij unmittelbar vor *Schuld und Sühne* herausgab, führt der Erzähler einen fortlaufenden Dialog mit den *Bekenntnissen* von Jean-Jacques Rousseau, die man als eine der eindringlichsten Analysen des Problems der Existenzberechtigung in der Literaturgeschichte bezeichnen kann. Im achten Buch der *Bekenntnisse* berichtet Rousseau dabei von einer Oper, die er geschrieben hat und die in Fontainebleau in Gegenwart des Königs aufgeführt werden soll. Unmittelbar bevor das Stück gespielt wird, betritt er – der an diesem Tag wieder in dem „gleichen nachlässigen Aufzug“ wie gewöhnlich auftaucht, unter anderem eine „ziemlich schlecht gekämmte Perücke“ trägt – den Saal, in dem das Stück gespielt werden soll, und zweifelt an seinem Recht, anwesend sein zu dürfen:

Als ich mich nach dem Anzünden der Lichter in diesem Aufzuge erblickte, inmitten all der übermäßig geputzten Leute, begann ich mich unbehaglich zu fühlen. Ich fragte mich, ob ich an meinem Platz wäre [*à ma place*], ob ich ihn schicklich einnähme, und nach einigen Minuten der Unruhe antwortete ich mir: Ja! mit einer Dreistigkeit, die vielleicht mehr von der Unmöglichkeit, es zu ändern, als von der Kraft meiner Gründe kam. Ich sagte mir: Ich bin an meinem Platz, da [*puisque*] ich mein Stück spielen sehe.³

Zwar gibt es im Theatersaal niemanden, der das Recht des Komponisten bezweifelt, anwesend zu sein, aber dennoch ist er sich seiner Sache nicht sicher. Er versucht sein existentielles Unbehagen dadurch zu unterdrücken, dass er seine Anwesenheit für sich selbst legitimiert, wobei er diese Legitimation offensichtlich weder auf juristischen oder moralischen Rechten gründet, sondern eher auf Gründe zurückführt, die den üblichen Rechtsfragen vorausgehen. Im zwölften und letzten Buch der *Bekenntnisse* gibt Rousseau einen stärker pathologisch gefärbten Ausdruck für sein Gefühl einer fehlenden Existenzberechtigung. Nachdem er zunächst die Wirkung seines *Briefes über die französische Musik* diskutiert hat, fügt er mit Blick auf die später erschienenen *Briefe vom Berge* hinzu: „Aber nach diesem letzten Werk schien man in Genf und Versailles erstaunt zu sein, daß man ein Ungeheuer wie mich noch atmen ließ.“⁴

Die Frage lautet natürlich, wie man den Hinweis auf das letztlich existentielle Recht zu atmen lesen soll. Existenzberechtigung ist dabei kein philosophischer Begriff, sondern ein umgangssprachlicher Ausdruck, dem man sich von verschie-

³ Jean-Jacques Rousseau: *Die Bekenntnisse*. Übersetzt von Alfred Semerau. Frankfurt/M.: Fischer 1961 [1920], S. 306.

⁴ Jean-Jacques Rousseau: *Die Bekenntnisse* (Anm. 3), S. 502.

denen Seiten nähern kann. Mit Hannah Arendt ließe sich diese Frage nach der Existenzberechtigung des Einzelnen beispielsweise als ein Menschenrechtsproblem beschreiben. Demnach deutet sich hier, so könnte man in Verlängerung der oft zitierten Aussage aus Arendts *Origins of Totalitarianism* (1951) sagen, die Frage nach dem Recht, Rechte zu haben, an.⁵ Arendt zielt mit dieser Formulierung bekanntlich nicht auf spezifische Rechte innerhalb einer organisierten Gemeinschaft, sondern auf das wesentlich grundlegendere Recht, überhaupt einer politischen Gemeinschaft anzugehören. Wie Arendt in einem aus der gleichen Periode stammenden Vortrag anführt, hat der staatenlose Flüchtling überhaupt kein „Recht zu leben, in dem Sinne, dass er über *no business to be on the earth* verfügt“.⁶ Eine andere Perspektive würde sich dagegen aus der Theorie Odo Marquards ergeben. Mit diesem ließe sich die Frage der Existenzberechtigung als eine Variante des Theodizee-Problems lesen. Marquard benutzt dabei den Begriff der „Tribunalisierung“, um einen Zustand zu beschreiben, in dem der Mensch sich veranlasst fühlt, sein konkretes Seindürfen und Soseindürfen gegenüber einem ubiquitären Gericht zu verteidigen. Für den tribunalisierten Menschen bedeutet das Sein ein „unentrinnbares Angeklagtsein, vorbehaltlose Rechtfertigungsbedürftigkeit, unbedingten Legitimationszwang; es bedeutet: die totale Beweislast haben dafür, daß man nicht schuldig ist.“⁷ Die Aufgabe besteht darin, sich vorbehaltlos, unbedingt und uneingeschränkt gegenüber der Umwelt legitimieren zu müssen. Es geht also nicht um eine bestimmte kriminelle oder moralische Handlung, die man möglicherweise begangen hat; es geht vielmehr um das Ganze. Marquard benutzt in diesem Zusammenhang einen berühmten Satz aus Leibniz' Essay von der Theodizee, nach dem das Dauertribunal des modernen Lebens sich an den einzelnen Menschen mit der letztlich zentralen Frage wendet: „Mit welchem Recht gibt es dich und nicht vielmehr nichts?“⁸

In diesem Artikel will ich einen dritten Zugang vorschlagen, der das Problem der Existenzberechtigung als eine Frage der Anerkennung beschreibt. Konkret will ich die Verbindungslinien zwischen Dostojewskijs *Schuld und Sühne* und Hegels *Jenaer Realphilosophie* untersuchen, um auf diese Weise zu diskutieren,

5 Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt Brace 1979, S. 296.

6 Hannah Arendt: „Statelessness“, <http://hannaharendt.net/documents/statelessnessV.html> (zuletzt eingesehen am 29. 02. 2011)

7 Odo Marquard: *Identität, Autobiographie, Verantwortung*. In: O.M./Karlheinz Stierle (Hg.): *Identität*. München: Fink 1979, S. 690–699, hier S. 693. Die folgenden Bemerkungen beziehen sich auch auf andere Texte Marquards: *Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie*. In: O.M.: *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam 1986, S. 11–32, und: *Der angeklagte und der entlastete Mensch*. In: O.M.: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart: Reclam 1981, S. 39–66.

8 Marquard: *Der angeklagte und der entlastete Mensch* (Anm. 7), S. 50.

wie sich das Problem der Existenzberechtigung als eine elementare Form der Anerkennung verstehen lässt.

Der Ausgeschlossene

Die meisten Deutungen des Anerkennungsbegriffs setzen an dem berühmten Selbstbewusstseinskapitel aus der *Phänomenologie des Geistes* an, in dem Hegel den Anerkennungskampf zwischen dem Herrn und dem Knecht in einem weitestgehend abstrakten Raum diskutiert. Alexandre Kojève hat diese abstrakte Ausrichtung von Hegels Anerkennungsdiagnostik in seinen einflussreichen, sich auf Heidegger beziehenden Hegel-Vorlesungen der dreißiger Jahre noch weiter verstärkt. Wesentlich konkreter ist der Anerkennungskampf dagegen in Hegels Aufzeichnungen aus seiner Zeit in Jena charakterisiert, die Kojève noch nicht heranziehen konnte: In diesem Material verbindet sich die Diskussion der Anerkennung mit einer Reihe von historischen, soziologischen und juristischen Details. Gerade in den Vorlesungsaufzeichnungen von 1805–06, die unter dem Titel *Jenaer Realphilosophie* bekannt wurden, nimmt der Anerkennungskampf eine Form an, die für eine Deutung der bei Dostojewskij vorliegenden Kränkungen relevant ist.

Den Ausgangspunkt bildet dabei eine Situation, in der ein Mensch sich übersehen fühlt. Hegels wichtigstes Beispiel, das er aus Rousseaus politischer Philosophie übernommen hat, handelt vom Eigentum: es würde unweigerlich als eine Kränkung erlebt werden, wenn ein Mensch sich eine Sache ohne Rücksicht auf andere Menschen aneignen würde, zumal dieser dann die anderen Menschen von der zur Diskussion stehenden Sache ausschließen würde. Und gerade bei dieser primären Kränkung geht es um die Frage der Existenzberechtigung: „der Ausgeschlossene“ fühlt, dass er „für den Andern nicht ist, weil er vom Sein durch den Andern ausgeschlossen wird.“⁹ Den zweiten Schritt des jetzt einsetzenden Prozesses kann man als Gegenkränkung bezeichnen, durch die die ausgeschlossene Person gegenüber der ersten Person eine Sichtbarkeit zu erreichen versucht. Im Zusammenhang mit dem Ausschluss des Einzelnen durch das erworbene Eigentum kann die Reaktion entsprechend darin bestehen, gegen das Eigentum des anderen, das dieser für sich in Beschlag genommen hat, Macht anzuwenden, dies möglicherweise zu zerstören. Bei den anderen konkreten Kränkungsszenarien, die Hegel diskutiert, kann die Reaktion dagegen in einem Verbrechen bestehen, in einem Mord oder – wie in der Szene auf dem Polizeirevier in Dostojewskijs

⁹ G.W.F. Hegel: *Jenaer Realphilosophie*. In: *Frühe politische Systeme*. Ulm: Ullstein 1974, S. 209.

Roman – einfach in einer mündlichen Kränkung.¹⁰ Entscheidend ist freilich, dass die Kränkung in diesen Fällen stets eine bewusste Handlung ist, die darauf zielt, das Selbstgefühl des anderen abzuwerten: Der Gekränkte tut dies, „um sein Selbstgefühl sich zu geben, aber nicht sein leeres Selbstgefühl, sondern sein Selbst in einem andern Selbst setzend, in das Wissen eines Andern. Die Tätigkeit geht nicht auf das Negative, das Ding, sondern das Sich-Wissen des Andern“.¹¹

Der dritte Schritt fügt diesen beiden Kränkungen eine weitere Gegenkränkung hinzu. Dabei reagiert die Person, die ihr Gegenüber als erstes gekränkt hatte, jetzt auf die Gegenkränkung, um das eigene Selbstgefühl erneut zu bestätigen: er „schaut sein Fürsichsein aufgehoben“ und muss deshalb zurückschlagen, um „nicht mehr ein Dasein herzustellen, sondern sein Wissen von sich, d. h. *anerkannt* zu werden“.¹² Damit hat Hegel den Begriff eingeführt, der seiner Analyse der Kränkung zugrunde liegt. Die entscheidende Ambition bei beiden Partner besteht darin, vom Anderen anerkannt zu werden, was letztlich darauf zielt, den Anderen dazu zu bringen, das freie Selbstbewusstsein des Interaktionspartners zu bestätigen. Hegel benutzt eine Reihe verschiedener Formulierungen, um diesen Kampf um die Existenzberechtigung durch den Anderen zu beschreiben: Es gehe darum, so Hegel, dem Anderen „als absolut zu gelten“,¹³ bzw. darum, mein Fürmichsein herzustellen.¹⁴ Der Gekränkte „will *etwas* sein (wie Herostrat), nicht gerade berühmt, sondern daß er *seinen* Willen zum Trotz dem allgemeinen Willen ausgeführt hat“.¹⁵

Nach Hegel führt das Streben des Subjekts nach einer sozialen Bestätigung seiner Existenzberechtigung zum einen dazu, dass es sich von der eigenen physischen Existenz *distanziert*. Nachdem für eine längere Zeit eine Gegenkränkung auf eine andere Gegenkränkung gefolgt ist, wird es zunehmend wichtig für das Subjekt, sich selbst als freies Selbstbewusstsein über den Anderen zu erheben, so dass es dabei seine materiellen Interessen vergisst. Die Frage der Existenzberechtigung geht jetzt der Frage der Existenzerhaltung voraus. In letzter Konsequenz ist das Subjekt in dieser Phase sogar bereit, sein Leben aufs Spiel zu setzen, um als frei bestätigt zu werden. Hegels Pointe liegt hier darin, dass sich das Subjekt durch diese Prioritätensetzung von seinen partikularen Sonderinteressen und Sonderbedürfnissen freimacht und sich in ein allgemeines Subjekt verwandelt.

10 G.W.F. Hegel: Jenaer Realphilosophie (Anm. 9), S. 223.

11 G.W.F. Hegel: Jenaer Realphilosophie (Anm. 9), S. 209.

12 G.W.F. Hegel: Jenaer Realphilosophie (Anm. 9), S. 211.

13 Ebd.

14 G.W.F. Hegel: Jenaer Realphilosophie (Anm. 9), S. 223.

15 Ebd.

Zum anderen führt der Kampf um die Existenzberechtigung zu einer *Dezentrierung* des Subjekts. Im Laufe des Anerkennungskampfes beziehen sich die beiden beteiligten Personen immer stärker aufeinander, und es wird ihnen daher zunehmend klar, dass sie ihr Selbst nur in der sozialen Interaktion voneinander bestätigt bekommen. Sie können, in Hegels Worten, das attraktive Selbstgefühl nur dadurch erreichen, dass sie ihr Selbst in dem Selbst des Anderen setzen. Der Weg des Subjekts zum Selbstbewusstsein zwingt dieses daher aus sich heraus. In Hegels Worten: „Jeder *will* dem Andern gelten; es ist Jedem *Zweck*, im Andern *sich* anzuschauen. Jeder ist *außer* sich“. ¹⁶ In den wesentlich späteren *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* heißt es entsprechend: „Das Material, worin Ich, Freiheit, sich realisieren kann, ist durchaus nur anderes Selbstbewußtsein, dies ihre Realität, Objektivität, Äußerlichkeit.“ ¹⁷

Hegel deutet den Anerkennungskampf auf diese Weise als Vergesellschaftung von im Naturzustand noch unsozialen Individuen. Die prinzipiell unabschließbare Folge von herostratischen Kränkungen und Gegenkränkungen könnte daher auf den ersten Blick als destruktive Entwicklung verstanden werden; für Hegel ist es jedoch entscheidend, dass dem Kampf um die Existenzberechtigung alleine schon deshalb eine wichtige konstruktive Funktion zukommt – oder zumindest zukommen kann –, weil sie eine soziale Gemeinschaft zu etablieren beiträgt. Letztlich liegt hier, in den Worten von Ludwig Siep, eine „Integration durch Dissoziierung“ vor. ¹⁸ Die prinzipiell unabschließbare Folge von Kränkungen, durch die sich der Anerkennungskampf auszeichnet, verändert so die am Kampf beteiligten Interaktionspartner und hat daher eine integrierende Funktion. Die für das einzelne Subjekt eigentlich schmerzhaft Erfahrung von Distanzierung und Dezentrierung rüstet es nämlich dazu, die eigenen egozentrischen Bedürfnisse gegenüber der Allgemeinheit zurückzustellen und sich in intersubjektiv verpflichtende Normen, welche die Grundlage der Gemeinschaft ausmachen, einzuordnen. Kränkungen sind daher nicht einfach Symptome einer konfliktuösen menschlichen Gemeinschaft; sie stoßen auch eine Dynamik an, die eine Gemeinschaft eigentlich erst konstituiert, bzw. weiterentwickelt. Hegel verweist an einer Stelle sogar auf „die *notwendige* Verletzung, die zur Anerkennung führen soll.“ ¹⁹ Je rücksichtsloser wir einander kränken, umso unausweichlicher wird uns klar, dass wir von einander abhängig sind.

16 G.W.F. Hegel: Jenaer Realphilosophie (Anm. 9), S. 210.

17 G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. In: G.W.F.H.: Vorlesungen. Bd. 13. Hamburg: Meiner 1994, S. 170.

18 Ludwig Siep: Der Kampf um Anerkennung. In: L.S.: Hegel-Studien, Bonn 1974, No. 9, S. 179.

19 G.W.F. Hegel: Das System der spekulativen Philosophie. Hamburg: Meiner 1986, S. 219; meine Hervorhebung.

Die Wahrheit ins Gesicht schreiben

Es ist in dem hier zur Verfügung stehenden Rahmen nicht möglich, einen auch nur ansatzweise erschöpfenden Überblick über die zahlreichen, in Dostojewskijs Werken vorliegenden Kränkungsszenarien zu geben. An dieser Stelle will ich mich daher auf die berühmten Gespräche zwischen Rodion Raskolnikow und dem Untersuchungsrichter Porfirij Petrowitsch in *Schuld und Sühne* beschränken. Der Untersuchungsrichter und der Verdächtige treffen sich insgesamt drei Mal: das erste Mal zuhause bei Porfirij, das zweite Mal in seinem Büro und das dritte Mal in Raskolnikows bescheidener Kammer. Porfirij hat keinerlei juristische Beweise, so dass es in den Gesprächen nicht primär um die Frage geht, was Raskolnikow *getan* hat, sondern vielmehr um die Frage, wer Raskolnikow *ist*. Porfirij's Strategie zielt entsprechend darauf ab, Raskolnikows Existenzberechtigung anzuzweifeln und zu untergraben. Ausgedrückt in der Terminologie Rousseaus versucht Porfirij, Raskolnikow dazu zu bringen, sich schlecht zu fühlen und sich selbst zu fragen, ob er sich an dem Platz befinde, der ihm zukomme.

Porfirij führt diese Strategie mehrfach gegenüber Raskolnikow an, unter anderem in der Szene, in der er ihm erklärt, weshalb er keine Verhaftung vornimmt:

Wenn ich den Mann – mag ich auch davon überzeugt sein, daß *er* der Täter ist – vorzeitig hinter Schloß und Riegel setze, dann nehme ich mir damit vielleicht die Möglichkeit, ihn endgültig zu überführen, und warum? Ich bringe ihn sozusagen in eine klar umrissene Situation, ich lege ihn psychologisch fest und beruhige ihn; er zieht sich in seine Schale zurück, er begreift endlich, daß er ein Häftling ist. (S. 432)

Eine Verhaftung würde auf den Verdächtigen eine beruhigende Wirkung haben, würde er doch auf diese Weise eine sozial genau definierte Identität erhalten; sie würde dem Verdächtigten eine „moralische Stütze“ geben (S. 431). Wenn Porfirij mit Raskolnikow Katze und Maus spielt, versucht er also vor allem zu verhindern, dass die Gespräche in eine „klar umrissene Situation“ übergehen, in der Raskolnikow sich ganz in einen sozial abgegrenzten Raum, wie in ein Schneckenhaus, zurückziehen kann. Und wenn Raskolnikow zugleich darauf insistiert, dass Porfirij ihn „offiziell verhören“ solle (S. 339), geschieht dies weniger deshalb, weil er Sorgen um seine Rechtssicherheit als Staatsbürger hat, sondern weil er sich auf einer existentielleren Ebene um seine Existenzberechtigung zu sorgen scheint.

Porfirij zieht diese Existenzberechtigung mit der Hilfe fortlaufender Kränkungen in Zweifel. Bei ihrem zweiten Treffen wird Porfirij's Sprachfluss beispielsweise nur dadurch unterbrochen, dass Raskolnikow abwechselnd flüsternd oder laut rufend wiederholt: „Ich erlaube es nicht, mein Herr! [...] Ich erlaube es nicht,

ich erlaube es nicht“ (S. 438). Schon beim ersten Treffen wird zugleich deutlich, wie eng Kränkung und Selbstgefühl in Raskolnikows ungewöhnlicher Mischung aus einem inneren Dialog und einem inneren Monolog zusammenhängen:

Und so spucken sie mir ganz offen ins Gesicht! Er zitterte vor Wut. Schlägt mich doch gleich nieder, aber spielt nicht mit mir Katze und Maus! Das ist nicht eben höflich, mein lieber Porfirij Petrowitsch, und vielleicht bin ich noch immer imstande, es nicht zuzulassen! ... Ich will aufstehen und euch allen die Wahrheit ins Gesicht schreien, und dann könnt ihr sehen, wie ich euch verachte! ... (S. 323)

Raskolnikow führt als mögliche Reaktion auf Porfirij's Kränkungen also ein Aufbegehren an, das darin bestehen solle, dass er aufsteht und ihm die Wahrheit über seinen zweifachen Mord ins Gesicht schreit. In der Terminologie Hegels könnte man sagen, dass Raskolnikow also die Wahrheit über den Mord dazu benutzen will, um „sein Selbstgefühl sich zu geben“; diese Provokation ist offenbar die einzige Möglichkeit dafür, „sein Selbst in einem andern Selbst“ zu setzen, also „in das Wissen eines Andern“.²⁰ Würde Raskolnikow wirklich Porfirij die Wahrheit ins Gesicht schreien – er tut dies *fast* gegen Ende des zweiten Gesprächs –, würde diese Erhebung des Selbst ihn freilich das Leben kosten, oder zumindest die Freiheit. Die Strategie des Untersuchungsrichters besteht also darin, Raskolnikow zu einer herostratischen Reaktion zu provozieren, bei der er seine Existenzberechtigung auf Kosten der Existenzerhaltung einfordern würde. Schon gleich zu Anfang bemerkt er dabei, dass Raskolnikow ein überaus edler Mensch sei, „der sogar Ansätze zur Großmut hat“ (S. 576), und in allen drei Gesprächen hofft er, dass dieser, wenn er nur ausreichend grob gekränkt wird, sein Selbstgefühl höher priorisieren wird als seine Selbsterhaltung, so dass Porfirij „einen Beweis in die Hände bekommen [würde], der schlüssig ist wie: zweimal zwei ist vier“ (S. 432). Oder, wie Porfirij es im Rückblick ausdrückt: „Ich rechnete damals mit Ihrem Charakter, mein Herr, vor allem mit Ihrem Charakter“ (S. 576).

Aber auf welche Weise kränkt Porfirij eigentlich Raskolnikow? Unmittelbar wirkt Porfirij gegenüber Raskolnikow sehr entgegenkommend und höflich, er erzählt ihm sogar, dass er mit klopfendem Herzen auf ihn gewartet habe (S. 579). Zieht man die Anerkennungstheorie Axel Honneths mit heran, lässt sich Porfirij's Kränkungsstrategie ein wenig besser fassen. In Verlängerung von Hegel trennt Honneth bekanntlich zwischen visueller und sozialer Unsichtbarkeit, zwischen der Abwesenheit von Erkenntnis und der Abwesenheit von Anerkennung.²¹ Die

²⁰ Hegel: Jenaer Realphilosophie (Anm. 9), S. 209.

²¹ Axel Honneth: Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von ‚Anerkennung‘. In: Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 10–27.

soziale Unsichtbarkeit beruht dabei auf der Verweigerung einer durch befürwortende Gesten und Mienen des Anderen sichtbar gemachten Aufmerksamkeit. Solche performativen, „existenzverbürgenden Handlungen“ sind laut Honneth jedoch notwendig, um eine elementare Anerkennung seiner eigenen Existenz zu bekommen. Und auf den ersten Blick scheint dies auch in Dostojewskijs Roman der Fall zu sein. So empfängt Porfirij seinen Gast „mit der fröhlichsten und freundlichsten Miene von der Welt“ (S. 474), und bezeugt mit solchen Gesten und Mienen eine höfliche Aufmerksamkeit gegenüber Raskolnikow. Trotz dieser befürwortenden Gesten kann man freilich kaum von einer existenzbestätigenden Anerkennung sprechen. Porfirij's Signale von zugestandener Anerkennung bleiben vielmehr oberflächlich, sie geben keine wirkliche Anerkennung. Sein Auftreten ist mit anderen Worten allein schon deshalb kränkend, weil die überzogene, soziale Bestätigungsgestik sich ohne Substanz im Leerlauf wiederholt. Porfirij's eigener Rückblick auf das Gespräch drückt dies deutlich aus, charakterisiert er das gegenseitige Benehmen doch trotz aller zugleich vorhandenen Höflichkeitsformen später treffend mit den Worten: „Und wissen Sie, wie wir damals miteinander umgingen, das war gar nicht fein, gar nicht gentlemanlike“ (S. 575). Schaut man etwas konkreter hin, lassen sich zugleich drei verschiedene Kränkungsstrategien bei Porfirij beobachten:

Zum ersten kränkt Porfirij durch seine *Unaufrichtigkeit*. Er handelt zwar auf den ersten Blick in Übereinstimmung mit den allgemein geltenden Spielregeln für *gentlemanlike* Benehmen, von Anfang an fühlt Raskolnikow jedoch, dass dieses anständige Benehmen nur fingiert ist. In der Terminologie der *speech act*-Theorie könnte man sagen, dass seine performativen Gesten und Mienen unaufrichtig sind. Mehrere Male im Laufe der drei Gespräche blinzelt Porfirij für den Bruchteil einer Sekunde Raskolnikow zu, als wolle er signalisieren, dass es sich letztlich nur um ein gemeinsames Spiel handle. Raskolnikow wiederholt nicht nur „Ich erlaube es nicht, ich erlaube es nicht,“ sondern ruft auch wieder und wieder: „Sie lügen! Sie lügen!“ – als bestehe die eigentliche Kränkung in der Unaufrichtigkeit der scheinbar freundschaftlich codierten, sozialen Interaktion.

Zum zweiten kränkt Porfirij dadurch, dass er Raskolnikow eine *Unmündigkeit* unterstellt. Porfirij charakterisiert Raskolnikow dabei bei jeder sich bietenden Gelegenheit als eine unzurechenbare Person, die wie im Fiebertausch handle: „Das ist eben eine Krankheit, Rodion Romanowitsch, eine Krankheit! Sie achten nachgerade zu wenig auf Ihre Krankheit. Sie sollten einen erfahrenen Arzt konsultieren“ (S. 441). Um seine Selbstachtung zu retten, muss Raskolnikow gegensteuern: er muss sich als ein gesundes und autonomes Subjekt begreifen und präsentieren, das in der Lage ist, seine Existenz durch vernünftige Gründe zu legitimieren: „Das geschah nicht im Delirium; ich habe es bei vollem Bewußtsein getan!“ (ebd.) Indem er den Anderen wie einen pflegebedürftigen Patienten be-

handelt, der die Fähigkeit zum Gebrauch der individuellen Freiheit angeblich verloren hat, versucht Porfirij, ihn zu einer Gegenreaktion zu provozieren, die in dem Insistieren auf der eigenen Autonomie und dem Gefühl von Freiheit bestehen soll – was ihm dann wohl letztlich eine lebenslange Gefängnisstrafe einbringen würde.

Zum dritten kränkt Porfirij mit Hilfe der *Ambivalenz* der Gespräche. Diese wichtigste Strategie von Porfirij beruht auf dem doppelten Charakter der Gespräche, der in der Vermischung von privaten und rechtlichen Kommunikationsformen begründet ist. Ausgangspunkt ist hier das Faktum, dass Porfirij und Raskolnikow gemeinsame Bekannte haben und sich beide wohl, wäre Raskolnikow nach dem Mord nicht krank geworden, schon im privaten Rahmen bei einem Fest von Raskolnikows Freund Razumikin am Abend vor dem ersten Gespräch getroffen hätten. Dass das erste Gespräch dann später in Porfirij's privater Wohnung stattfinden wird und nicht in seinem Büro, ist eben hierin begründet. Und Porfirij hebt entsprechend immer wieder ihr familiäres Verhältnis zueinander hervor: Er nennt Raskolnikow einen Gast und legitimiert das Gespräch mit der Aussage, er wolle sich nur mit einem Freund „für ein paar Minuten zusammensetzen“ (S. 429). Der eigentliche, ins Intime übergehende Trumpf sind dabei seine Hämorrhoiden, die ihn – vertraut er Raskolnikow an – dazu zwingen, während ihres Gesprächs auf und ab zu gehen. Raskolnikow reagiert auf diese explizite Formlosigkeit dadurch, dass er auf einem „offiziellen Verhör“ (*po forme*) insistiert; Porfirij's Antwort auf diese Forderung ist dann sowohl beruhigend als auch beängstigend: „Sie haben vorhin von den Formalitäten gesprochen, von Verhören, nicht wahr ... aber was soll die Form?! Wissen Sie, in vielen Fällen ist die Form Unsinn. Oft kommt man viel weiter, wenn man nur freundschaftlich miteinander plaudert“ (S. 430).

Es wäre dabei natürlich kaum überzeugend, die freundschaftliche Sphäre der Intimität als einen sozialen Raum ohne Spielregeln aufzufassen. Wenn Raskolnikow zum Beginn des ersten Gesprächs gemeinsam mit Razumikin lachend zur Tür hereinkommt, ist er sich außerordentlich bewusst darüber, wie er sich benehmen soll, um der entspannten Situation „den Anschein der aufrichtigsten Fröhlichkeit“ zu geben (S. 316). So hält er Porfirij's Hand, die er nach dem Eintreten in das Zimmer lachend ergriffen hat, zunächst sehr lange in einer gekünstelten Geistesabwesenheit fest, „doch da er darauf bedacht war, Maß zu halten, wartete er nur einen günstigen Augenblick ab, um möglichst rasch und unauffällig ein Ende zu machen“ (ebd.). Auch das informelle, freundschaftliche Beisammensein beruht offensichtlich auf unausgesprochenen Regeln, die einem nahelegen, wie lange es natürlich ist, die Hand eines anderen zu halten, wann man spontan Lachen darf usw. Gerade in Raskolnikows mehrfach wiederkehrenden, selbstkritischen Reflexionen kommt diese Bestimmung der intimen Interaktionen als ein Spiel mit eigenen Regeln zum Ausdruck: „War das gut? Klang es natürlich? Wirkte es nicht

übertrieben? fragte sich Raskolnikow beunruhigt. Wozu mußte ich sagen: ‚die Frauen?‘“ (S. 320).

Porfirij's Strategie zielt daher nicht darauf, das offizielle Verhör durch eine formlose freundschaftliche Atmosphäre abzulösen, sondern darauf, die Gespräche mit Raskolnikow zwischen zwei unterschiedlichen Gruppen von sozialen Spielregeln zu platzieren. Die Formlosigkeit ist mit anderen Worten vor allem deshalb bedrohlich, weil sie eine doppelte Exponierung von zwei gegensätzlichen sozialen Umgangsformen mit sich führt, nämlich die Vermischung des Polizeiverhörs mit der freundschaftlichen Interaktionsform. Diese Ambivalenz führt dazu, dass die sozialen Interaktionen in den Gesprächen merkwürdig unzusammenhängend und abgehackt wirken. So wird Raskolnikow, als er zum zweiten Treffen ankommt, von Porfirij als Verehrtester und Freund begrüßt; Porfirij streckt ihm zudem mit heftigem Überschwang beide Hände entgegen; als Raskolnikow diese jedoch ergreifen will, zieht Porfirij seine Hände zurück und lässt ihn mit hervorgestreckten Händen stehen (S. 424). Und wenn Porfirij im Zimmer unkoordiniert auf und ab springt, als wäre er ein nicht einzufangender Flummi, macht er „verschiedene schwungvolle Gebärden, die auf höchst erstaunliche Weise nie zu seinen Worten paßten“ (S. 431). Eine Tendenz, die noch dadurch verstärkt wird, dass sich auch der Tonfall seines Sprechens ständig ändert. In den Worten Raskolnikows: „Sie lügen ununterbrochen ... Vorhin haben Sie ganz anders gesprochen“ (S. 444). Zugleich lässt sich eine vergleichbare Inkonsistenz im Benehmen auch bei Raskolnikow beobachten, der mehrfach laut lacht – ehe er das Lachen ohne ersichtlichen Grund plötzlich abbricht.

Die stereoskopische Vermischung von zwei unterschiedlichen Gruppen sozialer Spielregeln ist, nebenbei bemerkt, ein oft zu beobachtendes Thema bei Dostojewskij. Eine vergleichbare Szene finden wir beispielsweise im Verhör von Dmitri in *Die Brüder Karamasow*. Auch Dmitri hat seinen Untersuchungsrichter, Nikolaj Parfenowitsch, in einem gesellschaftlichen Rahmen getroffen, in dem sie freundschaftlich über ihr Verhältnis zu Frauen gesprochen haben. Auch hier kollidiert also das freundschaftliche Zusammensein mit dem kränkenden juristischen Verhör, bei dem der Verdächtige unter anderem dazu gezwungen wird, seine nicht ganz saubere Unterwäsche wieder anzuziehen. Im Gegensatz zu Raskolnikow insistiert Dmitri allerdings nicht auf einem rechtlich-formalen Verhör, sondern verweist auf den sozialen Code der Freundschaft: „Wir drei, die wir hier zusammengekommen sind, sind noble Menschen [...]. Gestatten Sie mir in jedem Fall, Sie für meine besten Freunde im gegenwärtigen Moment meines Lebens zu halten, in diesem Moment der Verunglimpfung meiner Ehre.“²² Bei Franz Kafka,

22 Fjodor Dostojewskij: *Die Brüder Karamasow*. Frankfurt/M.: Fischer 2008, S. 747.

der Dostojewskij bekanntlich ausgiebig gelesen hat, finden sich sogar noch absurdere Exponierungen von gegenläufigen sozialen Sphären, ein Reich der Intimität und ein Reich der Berufung.²³

Zusammen geben Porfirij drei Strategien – Unaufrichtigkeit, Unmündigkeit und Ambivalenz – ein präzises Negativporträt der Anerkennungsdimensionen in normalen, gut funktionierenden Gesprächen. Die negative Freiheit, die Raskolnikow erlebt, lässt sich also nicht einfach mit allgemeinen, ideengeschichtlichen Ausdrücken wie Nihilismus oder Zerfall aller Werte angemessen charakterisieren. Es geht hier wohl eher um einen lokalen, mikrologischen Nihilismus, der zum Tragen kommt, wenn die zwischenmenschlichen Interaktionen ihre existenzbestätigende Funktion verlieren. Raskolnikows fast schon paradoxe Faszination von Porfirij ist hier angelegt. So skizziert Porfirij während des zweiten Gesprächs das Ergebnis, das er sich von seiner Strategie, dem Katz-und-Maus-Spiel mit seinem Opfer, verspricht:

Sie haben doch schon gesehen, wie ein Schmetterling sich vor einer brennenden Kerze benimmt? Nun, genauso wird er die ganze Zeit um mich herumflattern wie um eine Kerze; er wird seiner Freiheit nicht froh werden; er wird sich den Kopf zerbrechen und sich in Grübeleien verstricken; er verstrickt sich überall wie in einem Netz und wird sich zu Tode ängstigen!! ... (S. 434)

Am Ende des dritten Gesprächs tritt genau dies ein. So reagiert Raskolnikow auf die – freilich taktisch begründete – Feststellung des Untersuchungsrichters, dass er ihn nicht mehr wegen der Morde verdächtigen würde, überraschend: „Der Gedanke, Porfirij könnte ihn für unschuldig halten, begann ihn plötzlich zu ängstigen“ (S. 57). In der Verängstigung Raskolnikows drückt sich das hegelsche Begehren nach Anerkennung in einer besonders radikalen Form aus: Sein Bedürfnis nach einer Existenzberechtigung kann er nur durch Porfirij's Verdächtigung erfüllt bekommen. Dieselbe Logik bringt den Kellermenschen in Dostojewskij's *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* dazu, sich nach der Bezeichnung als Faulpelz zu sehnen; dann hätte er „wenigstens eine Eigenschaft, eine gleichsam wirklich positive Eigenschaft“.²⁴ Die Charakterisierung als Faulpelz wäre also keineswegs abschreckend, „das wäre doch“, so der Erzähler, „über alle Maßen angenehm, von sich zu hören! Dann bin ich doch positiv bezeichnet, klassifiziert“.²⁵ Vergleichbares zeigt sich in *Schuld und Sühne*: Das kränkende Anerken-

²³ Siehe dazu Gerhard Neumann: Kafkas „Schloss“-Roman: das parasitäre Spiel der Zeichen, in: G.N./Wolf Kittler: Schriftverkehr. Freiburg/Breisgau: Rombach 1990, S. 209.

²⁴ Dostojewskij: *Aufzeichnungen aus dem Untergrund*. Eine Erzählung. Aus dem Russischen übertragen von E.K. Rahsin. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1986 (1985), S. 23.

²⁵ Ebd.

nungsvakuum führt dazu, dass Raskolnikow – genau wie Herostrat – *jemand* sein will. Hannah Arendts politisches Denken spiegelt sich hier wider: Denn nach Arendt lässt sich die Frage, ob sich ein Mensch in einem rechtlichen Vakuum befindet, eben so beantworten: man müsse, so Arendt, nur fragen, ob es für diesen Menschen einen Vorteil bedeuten würde, für ein Verbrechen angeklagt und dem geltenden Strafrecht unterstellt zu werden.²⁶ Dostojewskijs Werke handeln davon. Sie stellen die Frage, was am schlimmsten ist: angeklagt zu sein oder nichts zu sein.

Verbundenheit mit dem Anderen

Der französische Literaturforscher René Girard benutzt die Begriffe von Hegels Anerkennungsdiagnostik, um das schwierige Verhältnis zwischen Individualität und Gemeinschaft bei Dostojewskij zu beschreiben. Das Ich „konstituiert sich in seinem Verhältnis zu einem Anderen und lässt sich nicht außerhalb dieses Verhältnisses erfassen“ schreibt Girard in enger Anlehnung an Hegel in *Dostoïevski – du double à l'unité* (1976).²⁷ Das abwechselnd rivalisierende und verherrlichende Verhältnis zum Anderen, das man in Dostojewskijs Romanen beobachten kann, bildet laut Girard ein System von Zwangsmechanismen, die er unter dem Begriff der Kellermentalität (*le souterrain*) zusammenfasst: das Dasein in der Tiefe des Kellers ist dabei charakterisiert als „diese unauflösliche Verbundenheit mit dem Anderen, dieses Versinken in den Anderen“.²⁸ Es ist die zweifache Sackgasse von Selbstüberhöhung und unreflektierter Unterwerfung, die laut Girard auch *Schuld und Sühne* prägt: „Raskolnikow kann sich dem ständigen Wechsel der Kellermentalität nicht entziehen; ihm gelingt nichts anderes, als ihr einen grausamen Umfang zu geben. Die Radikalisierung des Hochmuts holt Raskolnikow mit anderen Worten nicht aus der Tiefe des Kellers hervor“.²⁹

Wie ich es sehe, ist diese Deutung von Raskolnikows Hochmut grundsätzlich verkehrt. Trotz der Anlehnung an Hegels Begriffe weist die These Girards in die genau entgegengesetzte Richtung – denn Hegel betrachtete den Anerkennungskampf gerade nicht als eine Sackgasse, die in die Tiefe des Kellers führt, sondern als Anfang einer schmerzhaften, aber dennoch produktiven Entwicklung der beteiligten Partner, die nach und nach in die Lage gesetzt werden, in eine soziale Gemeinschaft einzutreten. Girard stellt jedoch nicht nur Hegel auf den Kopf, er

²⁶ Arendt: *The Origins of Totalitarianism* (Anm. 5), S. 286.

²⁷ René Girard, *Critiques dans un souterrain*, Paris: Le livre de poche 1983, S. 94.

²⁸ Girard, ebd., S. 85.

²⁹ Girard, ebd., S. 76.

liest auch Dostojewskij verkehrt. Darauf deutet zumindest eine Tagebuchaufzeichnung von Dostojewski zu Raskolnikow hin. Dort schreibt er: „Mit seinem Verbrechen beginnt seine moralische Entwicklung, die Möglichkeit von Fragen, die zuvor nicht existiert haben.“³⁰ Die moralische Entwicklung beginnt also mit dem Mord, sie nimmt jedoch erst in den zentralen Gesprächen mit der Prostituierten Sonja und mit dem Untersuchungsrichter Porfirij richtig Fahrt auf. Die Verhöre sind daher nicht einfach eine subtile Form von intellektueller Folter, wie weite Teile der Forschung meinen. Sie sind vielmehr Teil eines schmerzhaften Lernprozesses, bei dem der zunächst gänzlich unsoziale Raskolnikow nach und nach in die Lage versetzt wird, die Bedeutung des Rechts auf freies Atmen zu verstehen. Es handelt sich dabei nicht um eine vorrechtliche Freiheit, wie sie Napoleon, der laut Raskolnikow souverän über der sozialen Gemeinschaft schwebte, innehatte, sondern es handelt sich um die Erfahrung, von anderen Menschen als Mitglied der menschlichen Gemeinschaft anerkannt zu werden. Porfirij benutzt bei seinem Versuch, Raskolnikow zu einem Geständnis seines Mordes zu bewegen und ihn dazu zu bringen, das Leiden auf sich zu nehmen, eine vergleichbare Metapher: „Auf der Flucht zu leben ist abscheulich und schwer; Sie aber brauchen vor allem das Leben und eine bestimmte Stellung, eine entsprechende Luft – und hätten Sie dort Ihre Luft? Sie würden fliehen und freiwillig zurückkommen. *Ohne uns kommen Sie nicht aus*“ (S. 590).

Wie wir gesehen haben, ist der Anerkennungskampf auch nach Hegel ein Lernprozess, der die beteiligten Subjekte zur Einsicht führt, dass sie ein freies Selbstbewusstsein nur mit der Hilfe des jeweils anderen aufbauen können. Das Recht, frei zu atmen, kann vom Subjekt nur durch den lebendigen, sozialen Zusammenhang erlangt werden, den Porfirij Luft nennt und den Hegel wohl Geist nennen würde. Die beiden großen Kränkungs-theoretiker des 19. Jahrhunderts stimmen mit anderen Worten darin überein, die Dialektik der Kränkung als ein notwendiges Übel zu betrachten, um unsoziale Individuen zu Teilen einer Gemeinschaft zu machen, in der alle friedlich in dem festen Rahmen der Gesellschaft leben können. Die Kränkungs-dialektik bestätigt letztlich eine schmerz-hafte Erfahrung als Grundlage der sozialen Existenz: *Ohne uns kommen Sie nicht aus*.

30 Fjodor Dostojewskii: Polnoe Sobranie Sochienii. Bd. 7. Moskau: Voskresen'e, 2004, S. 140.